



ciclo di incontri- 21 Novembre 1994

Quaderno n. 63

I Linguaggi del rito

chiudi



Protestantesimo e ritualità

Francesca Spano

Direttrice di "Gioventù Evangelica"- Pinerolo

Preghiera o canzone che sia, la morte degli uomini e delle donne, come tutti i passaggi essenziali della vita umana, richiede un accompagnamento simbolico, che esprima il senso della vita di chi muore o di chi comincia una nuova vita e sostenga, con un significato comunicato, il lutto o la gioia. Non possiamo limitarci a sospirare, a seccare, o spegnerci e neanche a fiorire o ad accenderci: abbiamo bisogno di comunicare e di ricevere senso. In proposito, ho ripensato alla durezza con cui, nel '68, come giovani protestanti della futura FGEI, criticammo la contraddizione -che tuttora caratterizza la vita delle nostre chiese- per cui una grande moltitudine di persone affolla i nostri templi a Natale, a Pasqua, in occasione di battesimi, conferme, matrimoni e sepolture, mentre molta meno gente sente la necessità di raccogliersi ogni Domenica intorno alla lettura e al commento della Parola. Liquidammo il fatto con l'accusa di cattolicizzazione a chi usava la chiesa come dispensatrice di riti sociali e religiosi. E oggi quella reazione mi sembra invece una semplificazione illecita.

Le riflessioni che seguono sono il frutto della lettura di alcuni articoli, dedicati al problema da una rivista francese^[i]; e vorrebbero, nella loro schematicità, costituire un invito a riprendere, con maggiore coscienza della complessità dei problemi, la riflessione sul rito e sulle implicazioni che esso ha nella spiritualità riformata di oggi.

1. riforma e ritualità

La nostra scorcioia di allora era, a ben pensarci, profondamente radicata nel modo in cui, da sempre, "l'anima protestante" affronta la questione del rito: tutte le grandi affermazioni teologiche della Riforma hanno avuto ricadute estremamente significative sulla ritualità, proprio nella direzione di un taglio e di una svalutazione. La Riforma nasce proprio sulla battaglia, tesa, con il "sola grazia" a sostituire l'interiorità della fede personalmente vissuta all'esternazione pubblica e ripetitiva di quella fede.

La Riforma intende, con il concetto di vocazione, desacralizzare ogni gesto rituale, liturgico, religioso, al fine di consacrare l'interezza della creazione, che è profana perché differente da Dio, ma nello stesso tempo è a Dio interamente consacrata. Nessuno spazio, nessun tempo, nessuna professione, nessuna dimensione umana è sacra per sua natura; e quindi niente è, per sua natura, degno della presenza di Dio, come niente ne è indegno, per la sua grazia^[ii]. Il rito che scandisce e separa sacro e non sacro nella quotidianità diventa, in questa chiave, inutile.

La Riforma, con il "sola scriptura", tende a sostituire la centralità della Parola interpretata e interpretante al gesto, al simbolo, all'opera che quella fede esprime; e non solo ogni gesto parla se e soltanto in funzione della Parola che lo accompagna e in virtù della fede che in quella Parola si riconosce, ma i sacramenti, per l'importanza che avevano assunto, rischiavano di oscurare la centralità della Parola stessa; per cui vengono drasticamente ridotti di numero e di frequenza. Non saranno più i sacramenti a scandire il tempo della quotidianità

né a segnare i passaggi centrali dell'esistenza del credente, ma l'ascolto e l'interpretazione della parole biblica, durante il culto e all'interno della propria casa.

La Riforma infine, con il "solus Christus", rende superflua ogni mediazione sacerdotale; e con ciò stesso combatte ogni sacralità e ritualità, in riferimento a molti aspetti, dalla figura mediatrice dei santi alla scansione del tempo. A questo proposito, potremmo dire che il protestantesimo ha voluto "la vita contro la festa": quel che conta, nella spiritualità protestante, è la quotidianità, la storia, il senso: non la routine delle stagioni, per cui tutto ricomincia e niente cambia; non la compensazione della festa, rivincita contro il carattere penoso della quotidianità. "Infelice l'uomo per cui il ritorno automatico del divino a Natale e a Pasqua occulta la speranza della costante possibilità della libera e sconvolgente irruzione di Dio nella quotidianità"^[iii].

E' difficile sopravvalutare l'impatto emotivo che deve avere avuto sui cristiani del XVI secolo sentir leggere la Scrittura e predicare la parola in lingua volgare. Si trattò di una forma del tutto nuova di comunione con Dio, una forma così intima e personale che il segno visibile del sacramento diviene, al confronto, ridondante e lontano. L'intero rito viene a identificarsi con la Parola letta, interpretata e interpretante la vita: anche le preghiere hanno valore per il richiamo alla Parola che contengono; anche la musica dei salmi cantati coralmemente dall'assemblea è ammessa in funzione delle parole che trasmettono. I partecipanti al culto siedono per ascoltare e stanno in piedi per pregare: nessun altro movimento del corpo segnala o esprime la loro partecipazione; anzi, il corpo stesso, che nel rito cattolico è presentissimo, forse proprio a partire dalla demonizzazione della sessualità, sembra scomparire di fronte alla totalità della Parola e delle parole; nessun colore, nessun odore (niente incenso o candele), nessuna immagine o luce particolare attirerà l'attenzione dei partecipanti. Nel culto protestante si legge e si ascolta la Parola, la si interpreta a partire dalla propria coscienza individuale e alla luce di quella Parola si cerca di capire il mondo e il compito che in esso siamo chiamati ad adempiere. E tuttavia "le ricerche attuali sulla religiosità popolare mettono in luce l'importanza del rito nella sua funzione eterapeutica e di strutturazione sociale e personale... E questo spiega la persistenza di una domanda di rito in una società secolarizzata"^[iv].

2. la domanda di rito

"Il rito appare come un sistema di segni codificati, attraverso il quale un gruppo umano effettua una comunicazione simbolica, che contribuisce ad assicurare la sua identità e quella dei suoi membri... La fede viene così liberata, grazie all'offerta ritualizzata -sostiene W. Jetter- dalla necessità di ridefinire se stessa durante le crisi personali e di fronte alle situazioni nuove della vita... Di fronte alla minaccia dell'irrazionale, il rito pone un ordine. Nei momenti di crisi che segnano i passaggi dell'esistenza, il rituale consente l'espressione delle emozioni, offre loro un linguaggio, canalizzandole dentro forme fissate, ordinate. Più l'angoscia è forte, più il rituale svolgerà una funzione catarchica: gestire l'irrazionale, che costituisce sempre una minaccia di caos... Il rito delimita una comunità, segnando l'appartenenza ad essa dell'individuo e contribuendo all'integrazione reciproca dei membri del gruppo. Non c'è da stupirsi del fatto che la domanda di riti di passaggio segnali una richiesta di identità"^[v]. Su quanto sia forte la ricerca di identità, in questo drammatico fine secolo, è inutile soffermarsi.

3. l'ipotesi e le domande

C'è dunque una fondamentale funzione che il rito svolge da un punto di vista sociologico: quella di segnare l'appartenenza ad un gruppo tramite una prescrizione di comportamenti, e di accompagnare in un percorso di ricerca di identità, all'interno di un sentimento di stabilità e di equilibrio^[vi].

La domanda di rito investe anche chi ha tagliato con nettezza ogni legame con la religione: sembrerebbe che senza una mediazione adeguata, che integri gesto e parola al fine di comunicare un senso, quale che sia, l'espressione del corpo, l'angoscia di morte, la speranza di vita rischino di manifestarsi non solo in rituali decisamente pagani, ma in espressioni destrutturate e "selvagge".

Vorrei a questo punto tentare una ipotesi e porre alcune domande.

L'ipotesi è che le funzioni richieste dal rito vengano svolte, nella spiritualità protestante, proprio dall'antiritualismo, che diventa esso stesso veicolo di autoidentificazione collettiva e di realizzazione di un ordine interiore. L'essenzialità o l'assenza del rito nel culto e il disprezzo protestante verso tutto ciò che è troppo visibile o spettacolare non è dunque assenza di ordine, ma un ordine, paradossalmente, fondato sulla "presenza significata" di assenza del rito. Tale assenza, proprio per la funzione importante che svolge e che ho appena descritto, è dunque caratterizzata dallo stesso conservatorismo che connota il rito, così restio alle innovazioni: e forse ancora di più perché si tratta di una funzione solo implicita e mai dichiarata.

La prima domanda è invece: questo veicolo di autoidentificazione collettiva e di costituzione di un ordine simbolico, rappresentato dall'antiritualismo, è strumento efficace ancora oggi? E' possibile, in altre parole, rispondere oggi alla stessa domanda crescente di ritualità con una "assenza significata" di rito, quando sappiamo che questa domanda crescente sottende una destrutturazione personale inquietante e una ricerca tragica di identità? La risposta protestante vale oggi anche per i e le meno forti e strutturati? E se rispondiamo "no" (ma anche se rispondiamo "sì") a cosa va incontro l'impostazione, che ci è propria come protestanti, del rapporto rito-Evangelo?

Vorrei proporre alcuni esempi, per chiarire l'insieme di queste domande.

4. lo spazio

I riformatori del XVI secolo non costruirono nuove chiese^[vii], non tanto perché poterono utilizzare, senza spendere, quelle vecchie, ma perché negavano importanza o valore a tutto ciò che non è interiorità della fede. Tuttavia l'atteggiamento iconoclastico, con cui le vecchie chiese furono riutilizzate, le modificò così profondamente da fornire un senso del tutto nuovo allo spazio, che cessava per l'appunto di essere spazio sacro. Si pensa in genere all'eliminazione dei confessionali e delle pitture e delle sculture, in obbedienza al Il comandamento, o alla centralità data al pulpito e, dunque, alla parallela sottoutilizzazione della tavola eucaristica. Ma c'è di più: il non utilizzo delle cappelle laterali, che vengono abbandonate e stravolte dalle loro antica funzione, per far convergere tutta l'attenzione sulla navata centrale, cioè sul luogo in cui è proclamata la Parola; e, ancora, l'introduzione, sconosciuta nelle chiese medievali, delle sedie per tutti, per significare che il culto è luogo essenzialmente di ascolto della Parola: "E' tutto come in una scuola: banche dappertutto e in mezzo una cattedra per il predicatore", dichiarerà criticamente un osservatore cattolico in visita ad una chiesa riformata di Losanna, vent'anni dopo la Riforma in quella città. In effetti la chiesa celebrante si è trasformata in luogo di studio della Parola.

In questo tipo di spazio, così modificato nel senso della desacralizzazione, si svolge il culto riformato: non è semplicemente una chiesa senza pitture e senza confessionali, ma un luogo in cui la cancellazione di richiami visibili al simbolo e al rituale acquista un senso, come si diceva, non solo di comunicazione teologica, ma anche di autoidentificazione collettiva e di strutturazione personale.

La domanda che si pone è dunque: il carattere disadorno, l'essenzialità di questo spazio parla ancora oggi ai nostri membri di chiesa con lo stesso registro di liberazione, esistenziale oltre che teologica, con cui parlava agli uomini e alle donne del XVI e del XVII secolo? La casa, lo spazio in cui abitiamo -è noto- funge da rispecchiamento della mente di chi lo abita. Che immagine di noi stessi ritroviamo in queste case in cui ci raduniamo ogni Domenica?

5. la parola e il corpo

Abbiamo visto come la centralità data all'interiorità della fede e alla Parola nel culto caratterizzino la tradizione del protestantesimo, definito, non a caso, religione della modernità europea occidentale. E non è neanche casuale il fatto che la Riforma nasca e si diffonda nell'epoca caratterizzata dall'invenzione e dalla diffusione della stampa, definita come "era Gutenberg".

Ma la modernità, con i suoi miti-ideali di emancipazione (l'individuo, libero nella sua responsabilità personale, che risponde di sé di fronte alla propria coscienza e su questa imposta la sua etica e il uso razionale agire nel mondo) appare messa in discussione. E anche la modalità di comunicazione fondata sul testo scritto, che ha caratterizzato l'età moderna, appare messa in crisi dalla rivoluzione elettronica e dalla pervasività dei mass-media (in primo luogo della televisione) che sembra ristrutturare forme e contenuti della comunicazione culturale e umana^[viii]; e dunque inevitabilmente anche di quella teologica ed ecclesiale.

E' stato fatto questo esempio: la modalità di attenzione dell'era post-moderna è completamente diversa da quella, appunto, moderna, che caratterizza l'uditorio classico di un culto riformato: capacità di seguire, nell'ascolto, un discorso orale, o, meglio, un discorso orale strutturato con la modalità di un testo scritto; capacità di riconoscimento della Parola attraverso le sole parole, vissute come canale di comunicazione privilegiato e quasi esclusivo. La "mente post-moderna" è strutturata sull'ascolto-vagabondo del "flashing", abituata ad "affondare" in una modalità di comunicazione in cui, intrecciate alle parole, ci sono le musiche, le immagini, i colori, le emozioni; non siamo più abituati a seguire la concatenazione abituale tipica del discorso verbale strutturato, ma procediamo a flash, nell'assenza o nell'arbitrarietà di una concatenazione concettuale logica: si tratta di una strutturazione comunicativa molto vicina a quella che lo studioso Daniel Bournoux definisce come "analogica"^[ix]: mentre la parole detta, e ancor più la parola scritta, crea distanza e con ciò stesso autorizza la ricerca critica della verità e dunque la libertà del destinatario, il linguaggio analogico punta alla vicinanza, alla identificazione, alla fusionalità, sfuma la contraddizione tra i comunicanti. Può piacere o no, ma sembra proprio che stia andando così. Le scienze umane della comunicazione ci spiegano inoltre che una comunicazione esclusivamente verbale, che non comunichi dunque sul piano della affettività e dei segni, risulta, cacofonia a parte, poco comunicante.

Sembrerebbe dunque che se ne debba concludere questo: la rivoluzione operata dal culto riformato dell'era Gutenberg, con la sua valenza di liberazione esistenziale e teologica, tramite la centralità data alla Parola attraverso le parole, non solo ha perduto il suo impatto di liberazione, ma addirittura non comunica più molto alle generazioni culturalmente formate dal "flashing". La sobrietà protestante non può coincidere con l'idea che chi partecipa al culto sia un essere destinato alla parola e privo di mani, occhi, corpo e affettività^[x]. L'antiritualismo della tradizione protestante sembra avere disperso quel legame tra parola e corpo che viene garantito proprio dal rito^[xi].

E infine dovremmo forse ripensare le nostre convinzioni profondamente interiorizzate per cui il gesto rituale ha sempre un carattere magico, ripetitivo, formalista, e cominciare a pensare che anche un sermone può essere preparato, pronunciato, compreso come un atto ripetitivo, come un "rituale molto protestante"; in altre parole, anche il sermone soggiace alla stessa tentazione del rito, quella per cui l'uomo religioso tenta di imprigionare e di addomesticare Dio^[xii].

Le domande che mi pongo a questo proposito sono, in termini schematicissimi, le seguenti:

- a) può il Protestantismo di oggi arroccarsi in un tipo di comunicazione basata essenzialmente sulla parola e sulla tacitazione della corporeità, correndo il rischio di non più comunicare del tutto, soprattutto alle giovani generazioni, rendendo muto quell'Evangelo che pure intende con tanta passione annunciare?
- b) E viceversa, può il Protestantismo di oggi, al fine di realizzare una comunicazione più "analogica", rischiare di disperdersi in una dimensione fusionale, tendente ad abolire quella distanza critica che ha fatto di esso la "religione della libertà"?

- c) E in sostanza, in quale direzione dobbiamo far maturare la nostra ricerca? Con quali limiti? Con quali punti fermi irrinunciabili? Con quali aperture autocritiche?

6. coniugalità e lutto

Una riflessione più approfondita meriterebbe la questione della coniugalità e del matrimonio, uno dei sacramenti abolito, in quanto tale, dalla Riforma: l'argomentazione centrale in proposito è che il matrimonio appartiene all'ordine della creazione, non della salvezza, come è invece il caso della Santa Cena o del Battesimo. E l'ordine della creazione concerne i magistrati e non la chiesa e i suoi ministri. Pensare il matrimonio come appartenente all'ordine della creazione significa sottolinearne il valore universale di realtà antropologica che riguarda tutti gli esseri umani e non in particolare modo i credenti. Il Protestantismo, per valorizzare la coniugalità, non considerata inferiore al celibato, relativizza fortemente la cerimonia in quanto tale; e, in linea di principio, in una chiesa protestante, non si celebrano matrimoni (che vengono invece celebrati nel Comune), ma si svolgono semplici benedizioni nuziali durante un normale culto domenicale, al cui centro non stanno gli sposi o il sacramento che li unisce, ma di nuovo la proclamazione della Parola^[xiii]. Si è detto "in linea di principio", perché è noto quanto sia diffusa la tendenza e la richiesta di una sorta di "clericalizzazione" della benedizione nuziale, che trasforma quest'ultima in un vero matrimonio religioso celebrato in chiesa. Esigenza teologica e domanda sociale sembrano entrare in contraddizione anche in questo campo.

Ma vorrei concludere con un'ultimo esempio, che a me pare ancora più significativo. L'affermazione teologica della resurrezione dei corpi in contrapposizione all'immortalità dell'anima; la polemica contro la fede nel luogo espiativo del Purgatorio e la conseguente abolizione della preghiera di intercessione per i morti; l'abolizione del sacramento dell'estrema unzione, cioè della sacralizzazione di un passaggio centrale dell'esistenza umana; tutto questo comporta un radicalissimo ridimensionamento di ogni gesto e di ogni attività in riferimento alla morte. Fino a qualche decennio fa, nella chiesa valdese, vigeva la pratica di non portare la bara dentro la chiesa, proprio per non indulgere in alcuna ambiguità circa una possibile benedizione della salma ed era del tutto sconosciuto l'acquisto di fiori in occasione della sepoltura; e lo stato di abbandono in cui versavano i cimiteri dell'alta valle sembrava non dare pensiero.

Sappiamo come questa pratica si stia trasformando, proprio a partire da una domanda sociale diffusa tra noi: "La Riforma calvinista riceve e legittima il battesimo dei bambini, integrandolo alla sua prospettiva teologica -osserva G. Delteil- ma essa segna una rottura (e di quale audacia!) rispetto al rituale della morte... La pratica attuale delle chiese riformate è piuttosto l'opposto, in quanto pone più volentieri in questione il battesimo dei bambini che il fondamento della sepoltura. L'antica Disciplina è intransigente là dove noi siamo accomodanti". La ragione di questo non sta forse in una modificazione profonda del rapporto con la morte che caratterizza il nostro tempo rispetto a quello che avveniva nel XVI secolo? Il bisogno, spesso consapevole e sempre più drammatico, di trovare un accesso all'elaborazione del lutto non è forse la chiave più vera per interpretare questa trasformazione, rispetto all'accusa (e all'autoaccusa) che ci stiamo tutti "cattolicizzando"?

Capire cosa accade nel profondo, agli uomini e alle donne del nostro tempo, a noi stessi/e, è il primo passo per ricomprendere tutta questa materia e per individuare la strada che intrecci la fedeltà alla Parola con la "leggerezza del gioco", che sappia vedere nei simboli (come dice il filosofo protestante Ricoeur) "il risorgere di significati arcaici appartenenti all'infanzia dell'umanità e dell'individuo" e nello stesso tempo "l'emergere di figure anticipatrici della nostra avventura spirituale"^[xiv].

(* testo apparso su *Gioventù evangelica*, 1994, n. 149-150, pgg. 9-13)

[i] La rivista in questione è "Etudes Théologiques et Religieuses", pubblicata dall'Istituto di Teologia protestante delle Facoltà di teologia di Montpellier e Parigi,

in collaborazione con quella di Strasburgo.

[ii] D. Lys, *La vie contre la fête*, in ETR, 1987, n.3.

[iii] Idibem.

[iv] J.M. Prieur, *Rite et Parole dans les actes pastoraux*, in ETR, 1986, n. 1.

[v] G. Delteil, *Les actes pastoraux: vestiges d'une chrétienté ou diaconie du sens?*, in ETR, 1986, n. 1.

[vi] P.L. Dubied, *Le rôle de l'officiant dans la liturgie*, in ETR, 1987, n. 2.

[vii] Cfr. B. Reymond, *Les styles architecturaux du protestantisme: un survol du problème*, in ETR, 1993, n. 4.

[viii] Cfr. M. McLuhan, *La galassia Gutenberg: nascita dell'uomo tipografico*, 1962

[ix] J.M. Prieur, *La place du corps dans le culte réformé*, in ETR, 1994, n.1.

[x] B. Reymond, *La prédication et le culte protestante entre les anciens et les nouveaux médias*, in ETR, 1990, n.4.

[xi] G. Delteil, *art. cit.*

[xii] L. Gagnebin, *Rite et parole: conclusions*, in ETR, 1986, n. 4.

[xiii] L. Gagnebin, *La bénédiction nuptiale: principes protestants et ambiguïtés liturgiques*, in ETR, 1994, n. 2.

[xiv] Citato in H. Bost, *Rite et parole: notes d'un prédicateur*, in ETR, 1986, n. 3.



Fondazione Serughetti Centro Studi e Documentazione La Porta

viale Papa Giovanni XXIII, 30 IT-24121 Bergamo tel +39 035219230 fax +39 0355249880 info@laportabergamo.it